



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Konserwatywna krytyka liberalnej koncepcji wolności Johna Stuarta Milla

Author: Lucjan Wroński

Citation style: Wroński Lucjan. (2014). Konserwatywna krytyka liberalnej koncepcji wolności Johna Stuarta Milla. W: J. Gazda, S. Ruchała (red.), "Filozoficzna refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problemy współczesności" (S. 347-363). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

LUCJAN WRONSKI
UNIWERSYTET ŚLĄSKI

KONSERWATYWNA KRYTYKA LIBERALNEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI JOHNA STUARTA MILLA

Wolność nie upaja człowieka jako obietnica swobody, lecz jako proklamacja samostanowienia

Nicolás Gómez Dávila

W tradycji liberalnej można wskazać dwa sposoby pojmowania roli wolności w życiu społecznym. W jednym nurcie, reprezentowanym przez myślicieli o różnej orientacji filozoficznej, formułuje się, najczęściej nie wprost, tezę, że wolność jest konieczna dla rozwoju takich wartości, jak postęp, rozwój i dobrobyt. W drugim nurcie liberalnej tradycji wolność jest zestawiana z innymi fundamentalnymi wartościami, jednakowoż zawsze z perspektywy celu czy wartości autotelicznej. Reprezentujący pierwszy ze wspomnianych nurtów utylitaryści skupiali się na konsekwencjach, jakie pociąga za sobą wolność w życiu jednostek i w różnego rodzaju społecznościach. Zarówno Jeremy Bentham, jak i John Stuart Mill byli przekonani, że szczęście i dobrobyt są naturalnymi owocami tej wolności działania, którą rozsądnie jest uznać za polityczne uprawnienie dojrzałych indywiduów należących do cywilizowanych narodów¹. Historyczne doświadczenie zdawało się potwierdzać tę korelację.

¹ Zob. J. BENTHAM: *Principles of the Civil Code*. W: IDEM: *Selected Writings on Utilitarianism*. Chatham Kent 2001, s. 314–315; zob. także J. S. MILL: *O wolności*.

Czy liberałowie o orientacji utylitarnej właściwie oceniają wartość osobistej wolności? Co to znaczy, że szczęście każdego jest tak samo ważne? Kiedy wolność ma wartość wyłącznie instrumentalną, co oznacza postulat jej maksymalizacji, czy — skromniej — poszerzania? Czy nie ma wtedy niebezpieczeństwa, iż ludzie, zmuszeni wybierać między niepewnością i ryzykiem towarzyszącym wolności a złudnym bezpieczeństwem, jakie zapewnia im paternalistyczna władza, będą bez większego żalu z wolności rezygnować? Inni autorzy, krytyczni wobec utylitaryzmu, tacy jak Ronald Dworkin czy Joseph Raz, zgadzają się co do tego, że wolność jest środkiem, jednakże nie służy osiągnięciu odległych celów społecznych, lecz raczej jest użyteczna dla jednostki troszczącej się o własny dobrobyt bądź osiągnięcie doskonałości².

Te dwa należące do pierwszego z omówionych nurtów myślowych ujęcia wartości wolności mogą się wydawać niezgodne z utrwalonym poglądem, że w tradycji liberalnej wolność jest wartością fundamentalną, a może nawet absolutną. Można w tym kontekście przywołać przede wszystkim opinię Isaiaha Berlina, który wyróżnionym przez siebie dwóm rodzajom wolności przyznawał status wartości autotelicznej. Jednakże sam autor *Dwóch koncepcji wolności* nie ukrywał faktu, że źródłem jego refleksji nad politycznym sensem wolności były pisma dziewiętnastowiecznego liberała Benjamina Constanta. Skoro Berlin utrzymywał, że nie jest autorem kojarzonego z jego imieniem słynnego rozróżnienia dwóch rodzajów wolności, to uzasadnione w tym miejscu wydaje się odwołanie do podziału zaproponowanego przez Constanta — na wolność starożytnych i nowoczesną. Ta pierwsza polegała na

zbiorowym, lecz bezpośrednim sprawowaniu niektórych części pełnej suwerenności, na publicznym deliberowaniu nad wojną i pokojem, na

W: IDEM: *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. M. OSSOWSKA, A. KURLANDZKA. Warszawa 1959, s. 196—223.

² Zob. *Freedom. A Philosophical Anthology*, ed. by I. CARTER, M. H. KRAMER, H. STEINER, Blackwell Publishing 2007, s. 383—385; J. Raz umieszcza Friedricha Augusta Hayeka w nurcie, w którym wolność ma wartość instrumentalną. Por. J. RAZ: *The Morality of Freedom*. Oxford 1988, s.7.

zawieraniu z cudzoziemcami układów o przymierzu, na uchwalaniu praw, na wymierzaniu wyroków, sprawdzaniu rachunków, aktów, pracy urzędników, na powoływaniu ich przed oblicze całego ludu, stawianiu ich w stan oskarżenia, skazywaniu lub uniewinnianiu³.

To kolektywne doświadczenie politycznej wolności współlistniało jego zdaniem z niemal zupełnym podporządkowaniem jednostki społeczeństwu w dziedzinie obyczajów, co najlepiej ilustruje brak swobody wyznawania religii, przede wszystkim wtedy, gdy jest ona różna od tej oficjalnej, wspieranej przez państwo. Można to wyrazić również i w ten sposób, że Grecy i Rzymianie nie szanowali wolności sumienia, nie znali bowiem takiej kategorii.

Nawet jeśli to twierdzenie Constanta może się wydawać co najmniej dyskusyjne, to jego opis nowoczesnej wolności i jej konstytucyjnych gwarancji nie ma sobie równych w literaturze politycznej.

Celem starożytnych było podzielenie władzy społecznej między wszystkich obywateli jednej ojczyzny. To właśnie nazywali wolnością. Celem współczesnych jest bezpieczeństwo korzyści prywatnych; i wolnością nazywają oni gwarancje udzielone tym korzyściom⁴.

Constant w sposób klarowny odróżnia wolność polityczną od wolności indywidualu. Tę pierwszą definiuje jako zdolność bycia szczęśliwym bez jakiegokolwiek ludzkiej władzy mogącej temu szczęściu przeszkodzić, druga natomiast opiera się jego zdaniem na jednostkowych prawach⁵. Ludzie współcześni powinni być świadomi tego, że ani nie muszą poświęcać wolności indywidualnej dla zachowania wolności politycznej, ani traktować wolności politycznej jako nieistotnej w korzystaniu ze swoich uprawnień. Nie ma potrzeby odtwarzać republikańskich instytucji starożytnych, w obecnej

³ B. CONSTANT: *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*. Tłum. W. DŁUSKI. „Res Publica” 7/2003, s.150.

⁴ Ibidem, s.154.

⁵ B. CONSTANT: *Principles of Politics Applicable to All Governments*, translated by D. O' KEEFFE. Indianapolis, 2003, s. 387 i 10—11.

sytuacji społecznej bowiem mogą się one okazać niewystarczające, a nawet szkodliwe.

Wolność starożytnych w ujęciu Constanta jawi się jako przebrzmiały ideał. Ta cząstka suwerenności, którą zachowali obywatele współczesnych państw, ma o wiele mniejsze znaczenie w porównaniu z zagwarantowanymi prawami i swobodami konstytuującymi wolność nowoczesną. Nowoczesna wolność z kolei w pewnym przybliżeniu odpowiada „wolności negatywnej” w terminologii Berlina. „Wolność od” jest także wolnością od władzy. To raczej władza, w zestawieniu z wolnością, wymaga usprawiedliwienia. Według Berlina głównym problemem, który jest przedmiotem zainteresowania filozofii politycznej, jest posłuszeństwo władzy: „Kto, jeśli w ogóle, może mi rozkazywać?”⁶. W liberalnym indywidualizmie autorytet władzy, a mianowicie że ci, którzy rządzą, *de facto* mają do tego prawo, co znaczy rządzą *de iure*, powinien zostać potwierdzony przez rozum. Nie ma tu wprawdzie założonego stanu naturalnego, ale władza jest postrzegana jako czynnik zewnętrzny, który trzeba w jakiś sposób pogodzić z jednostkowymi roszczeniami wolności rozumianej jako nieskrępowane zaspokajanie pragnień. Pytania związane z wolnością pozytywną zostały przez Berlina postawione w taki sposób, że pokrewieństwo myśli liberalnej ze starszą od niej tradycją republikańską, które sugerują, może się wydawać nieporozumieniem albo nawet jawnym nadużyciem.

W tradycji republikańskiej doświadczenie wolności obywatelskiej wyrasta z podzielanej przez członków społeczeństwa dumy z niezależności⁷, natomiast w liberalizmie Berlina związek prawa z wolnością został w znacznym stopniu osłabiony, ograniczenie wolności bowiem, bez którego nie byłoby systemu prawa, uważane jest za zło, chociaż konieczne dla zachowania innych wartości. Tłem dla stawianych przez Berlina pytań jest nieufność zarówno wobec władzy, jak i współobywateli, którzy mogą przeszkadzać w realizacji jednostkowych pragnień.

⁶ Zob. I. BERLIN: *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton and Oxford 2006, s. 16–19.

⁷ Zob. Q. SKINNER: *A Third Concept of Liberty*. W: *The Liberty Reader*. Edinburgh 2006, s. 252.

Jednakże bez względu na opisany tu podział sposobów pojmowania roli wolności w życiu społecznym na dwa nurty, tym, co łączy wszystkich liberalistów, jest moralna albo, jak nazywają ją krytycy, umoralniona koncepcja wolności⁸. Możliwości działania jednostki zostają ograniczone już w punkcie wyjścia, z powodu takiego samego prawa każdego do działania wedle własnego uznania. Począwszy od klasycznego liberalizmu Locke'a, ani w stanie natury, ani w stanie społecznym, wolność w żadnym razie, nie była utożsamiana z możliwością robienia tego, co się chce. Autor *Dwóch traktatów o rządzie* odwoływał się do prawa natury, które zobowiązuje każdego do zachowania siebie samego, ale także, proporcjonalnie do osobistych możliwości skorelowanych z konkretnymi okolicznościami, do zachowania całego rodzaju ludzkiego⁹.

Wypada jednak uznać, że wszyscy liberaliści, akceptując istnienie władzy politycznej, godzą się przede wszystkim na znaczne ograniczenie wolności działania, a raczej w minimalnym stopniu — wolności myśli i sądenia. Za moralnie uzasadniony uznają oni przymus wynikający z zastosowania zasady równej wolności. W ograniczaniu przymusu w imię równej wolności można oczywiście iść jeszcze dalej, postulując zniesienie wszelkiej władzy politycznej — taki krok czyniłby z liberala anarchistę. Czy wtedy dopiero oddalibyśmy sprawiedliwość wolności pojętej jako uprawnienie absolutne? Być może tak. Nie należy jednak zapominać o tym, że pojęcie uprawnienia ma sens tylko wtedy, gdy inni czują, że są zobowiązani do nieingerowania w czyjąś przestrzeń wolności, a zatem sami się ograniczyli i powściągnęli swe pragnienia. W czystej anarchii nikt wprawdzie nie miałby prawa nikomu mówić, co ma robić, rolę hamulca spełniałby jednakowoż głos sumienia. Z kolei założenie, że wszyscy ludzie mają sumienie, chociaż bardzo wzniosłe, jest trudne do obrony.

⁸ Por. G. A. COHEN: *Kapitalizm, wolność i proletariatus*. Tłum. M. PRZYCHODZIEN. W: *Aktualność wolności. Wybór tekstów*. Red. B. MISZTAŁ, M. PRZECODZIEN. Warszawa 2005, s. 177—178. Zob. Także M. PRZYCHODZIEN: *Wolność i kapitalizm. O pewnym antylibertariańskim argumentie G. A. Cohena*. W: *Ibidem*, s. 302—307.

⁹ Por. Z. RAU: *The Forgotten Freedom: In Search of the Historical Foundation of Liberalism*. Łódź 2004, s. 157—166.

Dlatego nawet najbardziej radykalni anarchiści, jak William Godwin lub Michaił Bakunin, nie twierdzili, że skoro wolność jednostki jest czymś ważnym, to oznacza to, że nigdy nie należy jej ograniczać. Dla pierwszego z wymienionych myślicieli wolność bez mądrości jest niewiele warta, Bakunin z kolei łączy wolność z równością dobrobytu, ujawniając tym samym raczej egalitarny rys anarchistycznego „nowego wspaniałego świata”. Zarówno liberalizm, jak i anarchizm opierają się na uniwersalizmie etycznym, nakazującym szanować każdą osobę, a także jej prawo do wolności. Bezzasadnie zatem mówi się w odniesieniu do jednej i drugiej doktryny politycznej o absolutyzowaniu wolności. Tak byłoby tylko w jednej sytuacji, gdyby poza wolnością nie istniała żadna inna wartość mogąca z nią konkurować jako wartość sama w sobie. Takie stanowisko jest nie tylko podejrzane w sensie politycznym, ale i zupełnie nie do przyjęcia w sensie moralnym. Absolutyzowanie wolności jednostki faktycznie może się dokonywać tylko kosztem wolności innych, jak to się dzieje w tyranii. Nawet w najbardziej radykalnym libertarianizmie przyjmuje się, że jest możliwe nadużycie wolności. Nieuprawnione wykorzystanie własnej wolności polega na pogwałceniu praw innych ludzi — chodzi o jawną agresję wobec kogoś lub o próby ograniczania czyjegoś prawa własności. Takiej osobie należy się kara w imię sprawiedliwości. Jej celem jest przywrócenie *status quo*, w którym wolność każdego ma być powszechnie uznawana. Do realizacji tego celu na pewno jest niezbędny skuteczny system prawny. Czy jednak musi on wiązać się z istnieniem władzy politycznej oraz instytucji państwa?

W koncepcjach liberalnych państwo jest arbitrem w rozstrzyganiu konfliktów między jednostkami. Przynajmniej niektórych konfliktów nie da się rozwiązać bez zastosowania przymusu. W jaki sposób przymus państwa współistnieje z wolnością jednostek? W teorii liberalnej państwo zapewnia jednostce ochronę przed arbitralnym przymusem. Przykładem takiego działania państwa jest groźba użycia siły mająca na celu powstrzymanie osób wkraczających na drogę przestępstwa przed wyrządzeniem krzywdy innym ludziom, albo ich ukaranie, kiedy zostało już ono popełnione.

Koncepcja Milla uważana jest za kanoniczną wersję liberalnego stanowiska wobec przymusu. Jeśli państwo stosuje przymus wobec

obywateli, jedyną racją, na którą może się zasadnie powołać, jest samoobrona (*self-protection*). Ani troska o dobro własne, ani czyjaś opinia o niestosowności lub niemoralności jakiegoś zachowania, o ile nie wyrządza ono bezpośrednio szkody bliźniemu, nie mogą, zdaniem Milla, usprawiedliwić przymusu ze strony państwa:

Jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka, jest samoobrona, jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub słusznym postępkiem¹⁰.

Mill nie przeczy, że działanie skierowane na realizację własnego interesu wywiera pośrednie skutki na innych ludzi, postuluje jednak, by nie mieszać sytuacji, w których z powodu wcześniejszych zobowiązań nie posiadamy tej swobody działania wobec innych, z tymi, które obejmują rozległą sferę działań bezpośrednio dotyczących samego działającego, niezależnie od ich moralnej wartości. Do tych ostatnich należą czyny zarówno godziwe, jaki i przynoszące nam wstyd¹¹. Karanie ludzi za to, że nie dość dbają o samych siebie, nawet jeśli byłoby skuteczne, jest sprzeczne z ideą wolności. Choć sugestia dotycząca negatywnych skutków własnego niedbalstwa, traktująca je jako rodzaj kary, wydaje się zrozumiała, to nie ma ona tutaj nic do rzeczy, ponieważ przez wymierzanie kary rozumie się zwykle nakładanie określonych sankcji, którymi dysponują obywatele wobec tych, którzy naruszając reguły skrzywdzili bądź oszukali innych ludzi.

W konserwatywnych koncepcjach polityki oprócz tej, raczej oczywistej koncepcji, broni się, jeszcze innych racji służących

¹⁰ J. S. MILL: *O wolności*. Tłum. A. KURLANDZKA. W: IDEM: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959, s. 129.

¹¹ Zob. Ibidem, s. 234–235.

usprawiedliwieniu przymusu. I chociaż konieczność istnienia państwa jako gwaranta wolności przyjmują jako wspólne założenie zarówno liberałowie, jak i konserwatyści, to ci ostatni skłonni są rozważać pojęcie władzy państwowej raczej w kategoriach dobra, a nie zła koniecznego. Klarownie ujął to Roger Scruton:

Kondycja społeczna jest z istoty swej kondycją dominacji; w tej kondycji ludzie wiążą z sobą uczucia i lojalność, a dzielą rywalizacja i władza. Żadne społeczeństwo nie może się obyć bez tych realiów i zresztą nie powinniśmy sobie tego życzyć. (...) Jako istoty polityczne powinniśmy zajmować się nie niszczeniem tych sił, które spajają społeczeństwo, lecz dbaniem, by go czasem nie podzieliły. Naszym celem winien być nie świat bez władzy, lecz świat, w którym władza może działać w spokoju i gdzie konflikty rozwiązuje się zgodnie z pojęciem sprawiedliwości, akceptowanym przez wszystkich w te konflikty wciągniętych¹².

Różnice między konserwatystami a liberałami w kwestii konieczności istnienia moralnej wspólnoty dotyczą zarówno zakresu ingerencji prawa w sferę prywatnego życia obywateli, jak i tolerancji wobec poglądów i praktyk uznawanych przez większość za niesłuszne lub niebezpieczne dla społeczeństwa.

James Fitzjames Stephen, dziewiętnastowieczny prawnik i publicysta, polemizując ze stanowiskiem Milla twierdzi, że oprócz tego, na który powołuje się jego adwersarz, a mianowicie wyrządzenia bezpośredniej szkody innym ludziom, istnieją trzy najważniejsze dodatkowe powody stosowania przymusu. Pierwszy jest związany z ustanowieniem lub zachowaniem religii, drugi z ustanowieniem i zachowaniem moralności, a trzeci z kolei ma celu zmianę istniejących form rządzenia lub społecznych instytucji¹³. Jest rzeczą oczywistą, że dla liberała pierwszy powód jest nie do przyjęcia. Jednak Stephen usiłuje wykazać, że można usprawiedliwić stosowanie przymusu wobec wyznawców fałszywych religii. Nie tylko jest on skuteczny, ale także można go uzasadniać moralnie. Brytyjskie panowanie

¹² R. SCRUTON: *Intelektualiści nowej lewicy*. Tłum. T. PISAREK. Warszawa 1999, s. 262.

¹³ Zob. J. F. STEPHEN: *Liberty, Equality, Fraternity*. Indianapolis 1993, s. 12.

w Indiach oparte było na założeniu, że żadna rdzenna religia tego kraju nie jest prawdziwa, kolonizatorzy podjęli w związku z tym następujące kroki: po pierwsze, zmusili ludzi, będąc świadomymi, że w ten sposób sprzeciwiają się woli większości, do przyjęcia zasady mówiącej, że ludzie wyznający różne religie mają żyć ze sobą w pokoju. Wykluczone są walki i prześladowania między wyznawcami hinduizmu a muzułmanami, a także między różnymi sektami muzułmańskimi. Po drugie, narzucono ludziom zasadę, że zmiana religii nie pociąga za sobą utraty praw obywatelskich lub zdolności prawnych. Na skutek tego jedna z najstarszych religii, jaką jest hinduizm, zmieniła swój status prawny, ponieważ braminom uniemożliwiono stosowanie sankcji opartych na przymusie. Po trzecie, Brytyjczycy ustanowili obejmujący cały kraj system edukacyjny, który uznawał wierzenia wyznawców hinduizmu za fałszywe, i mniej wyraźnie, chociaż tak samo skutecznie, traktował islam. Po czwarte, jeśli jakieś praktyki religijne w jakimkolwiek stopniu naruszały europejskie zasady moralności publicznej, jak to było w przypadku palenia wdów czy składania ofiar z ludzi, były uznawane za zbrodnicze. Po piąte, zmusili autochtonów, by pozwolili na obecność wśród nich misjonarzy, których jedynym celem było zastąpienie religii tubylczych ich własną religią i którzy faktycznie je osłabili¹⁴.

Podane przez Stephena przykłady nie powinny wywoływać protestu liberalnie zorientowanych czytelników akceptujących rozróżnienie zaproponowane przez Locke'a, że treść wiary może być rozumiana dwojako: po pierwsze jako zbiór twierdzeń albo dogmatów spekulatywnych, i wtedy w żadnym przypadku nie jest przedmiotem ingerencji władzy publicznej; z odmienną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy chodzi o religijnie motywowane działania ludzi — podlegają one pewnym ograniczeniom wynikającym z ogólnej zasady głoszącej, że co jest dozwolone w społeczeństwie obywatelskim, ludzie mają prawo czynić we wspólnotach religijnych, i ta sama zasada dotyczy czynów zabronionych¹⁵.

¹⁴ Zob. Ibidem, s. 39.

¹⁵ Por. J. LOCKE: *List o tolerancji*. Tłum. L. JOACHIMOWICZ. Warszawa 1963, s. 45—50.

Kolejne dwa powody stosowania przymusu, których broni Stephen, w pewnych warunkach mogłyby zostać zaakceptowane przez liberalną opinię publiczną. Zniesienie niewolnictwa jest przykładem triumfu zasad moralnych nad niesprawiedliwością społecznego porządku, który dopuszcza traktowanie człowieka jakby był towarem. Kiedy rządzący mają mandat ze strony wyborców, mogą dokonywać istotnych zmian w istniejącym systemie politycznym, a nawet stworzyć zupełnie nowy system.

Już pobieżny przegląd wymienionych tu uzasadnień dla stosowania przymusu prowokuje do postawienia pewnych pytań. Czy można przenosić zasadę większości (jako regułę rządzenia) na inne dziedziny życia społecznego? Czy w przypadku religii i moralności konsekwencją stosowania zasady większości nie będzie obłuda i hipokryzja? Co to znaczy, że przymus nieuzasadniony jest czymś złym?

Moim zamiarem jest ocena argumentacji, którą posłużył się Stephen by udowodnić, że racje przedstawione przez Milla — nie tylko w eseju *O wolności*, lecz także w innych jego dziełach, zawierających obronę wolności i zdolności do doskonalenia się jednostek — są bądź niewłaściwie sformułowane, błędne, bądź niezgodne z praktyką państw mieniących się liberalnymi. Ten spór, który toczył się w dziewiętnastowiecznej wiktoriańskiej Anglii, ma znaczenie nie tylko dla historyków idei; pewne obecne w nim argumenty są wciąż aktualne, chociaż funkcjonują w innym kontekście, na przykład w sporze liberałów z komunitarianami o granice władzy wspólnoty nad jednostką¹⁶. Stephen polemizuje z autorem eseju *O wolności* w ramach jednej tradycji etycznej, a mianowicie utylitaryzmu. Zgadza się, że można oceniać ludzkie działanie miarą użyteczności, jednak rozciąga tę miarę poza doczesne życie i domaga się uwzględnienia kluczowej kwestii, a mianowicie, czy istnieje Bóg i życie pośmiertne. Stephen na tak postawione pytanie odpowiada twierdząco¹⁷, jednak

¹⁶ Por. R. TAYLOR: *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, Tłum. P. RYMARCZYK. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. ŚPIEWAK. Warszawa 2004, s. 37—69.

¹⁷ Por. J. F. STEPHEN: *Liberty, Equality, Fraternity...*, s. 204—213. W jego rozważaniach pojawia się rozróżnienie na utylitaryzm zwykły i szeroki. Ten ostatni liczy

bynajmniej nie twierdzi, że możemy mieć tym względzie jakąkolwiek pewność, zauważa, iż wystarczy jeśli zgodzimy się, że jest prawdopodobne, iż nasze ziemskie życie jest częścią większej całości. To, jak będziemy kierować swoim życiem, zależy od tego, jakiej odpowiedzi udzielimy sobie na pytanie: czy istnieje Bóg i życie pozagrobowe? Jeśli istnieje Bóg, a nie ma życia pozagrobowego, to jego istnienie nie ma dla nas żadnego znaczenia. Jeśli zaś istnieje życie pozagrobowe i nie ma w nim Boga, to nie potrafimy sobie wyobrazić, czym w istocie miałoby ono być. Jeśli nie ma ani Boga, ani życia pozagrobowego, to ludzie rozsądni będą się kierować albo swymi przyrodzonymi skłonnościami, albo zwykłym utylitaryzmem. Jeśli zaś istnieją i Bóg, i życie pozagrobowe, to rozsądni ludzie będą kierować się w swym zachowaniu szerzej rozumianym utylitaryzmem.

Zdaniem Stephena nie jest możliwe zachowanie neutralności w sprawach dotyczących wpływu religii na życie publiczne i obyczaje, co z kolei powoduje uzależnienie stosunku państwa do istniejących w nim religii i związków wyznaniowych od tego, czy określona religia jest uznana za prawdziwą, lub fałszywą. Jeśli ktoś jest przekonany o prawdziwości swojej religii, to nie może być neutralny wobec kogoś, kto tego przekonania nie podziela. Dla wiktoriańskiego konserwatysty, jakim był Stephen, dosłowne rozumienie moralnego przesłania chrześcijaństwa, przekazanego w Kazaniu na Górze, doprowadziłoby do zaistnienia poważnych problemów w życiu publicznym. Skoro istotą życia społecznego jest konflikt, nie powinno się zbytnio szafować przebaczeniem ani doprowadzać narodu do zguby przez wyrzeczenie się siły w obliczu niezdolnego do docenienia takiej szlachetności przeciwnika. Zdaniem Stephena chrześcijaństwo dlatego stanowi fundament cywilizacji Zachodu, że zdobyło władzę nad umysłami ludzi, pokonując w dziedzinie idei lekceważących je pogańskich władców cesarstwa rzymskiego. Zdobyte przez Kościół katolicki politycznej władzy nie byłoby możliwe bez pewnych modyfikacji samej chrześcijańskiej doktryny. W miarę poszerzania swych wpływów, zarówno na elity, jak i na pozostałe grupy

się z praktycznymi konsekwencjami przyjęcia istnienia Boga i życia po śmierci. Jednak Stephen nie zgadza się na przypisywanie mu tradycyjnego chrześcijańskiego poglądu na temat nieba i piekła. W dziedzinie eschatologii deklaruje się jako agnostyk.

społeczne, chrześcijaństwo stopniowo traciło ten rodzaj radykalizmu, który — podważając wartość własności i rodziny — zagrażał żywotności tych społeczeństw i narodów, które wyłoniły się po upadku cesarstwa rzymskiego¹⁸. Każda moralność publiczna i prawodawstwo opierają się jakimś ideałom, który jest nie do pogodzenia z innymi wizjami doskonałości życia. Rezygnacja z walki o triumf zasad, które uważa się za słuszne, jest duchową kapitulacją. Losy religii i moralności są ze sobą splecione, dlatego ścisły rozdział Kościoła od państwa szkodzi obu instytucjom.

Jeśli cnota jest dobrem, to wydaje mi się jasne, że wspieranie wiary w fundamentalne doktryny religijne jest również dobrem, ponieważ, o czym jestem przekonany, przynajmniej w Europie te dwie (moralność i religia) albo utrzymują się razem, albo razem upadają¹⁹.

Ten sposób myślenia Stephena ujawnia jego intelektualną fascynację pisarstwem Josepha de Maistre'a, z czym zresztą sam autor się nie kryje, ale także społeczne korzenie anglosaskiego pojmowania wolności, dla którego obecność państwowej religii, to znaczy anglikanizmu, nie stanowi zasadniczej przeszkody w jej urzeczywistnieniu²⁰. Stephen bynajmniej nie odrzuca praktyki angielskiego liberalizmu, tylko jego teoretyczne uzasadnienie, tak sugestywnie przedstawione w eseju *O wolności*²¹.

Jak Mill ocenia wartość politycznej wolności? Otóż jego zdaniem w cywilizowanych społecznościach należy uznać i prawnie zagwarantować ludziom dorosłym możliwość decydowania o sobie. Pluralistyczne społeczeństwo czerpie korzyść z istnienia takich samodzielnych jednostek, jaką był Sokrates. Dojrzałe społeczeństwa mogą tolerować silne indywidualności zdolne do życiowego eksperymentu, stawką bowiem jest prawda. Czy wolność należy mierzyć odpowiedzialnością i zgodą na ponoszenie odpowiedzialności? A jak

¹⁸ Zob. Ibidem, s. 64—66

¹⁹ Ibidem, s. 48.

²⁰ Por. Ibidem, s. 67.

²¹ Zob. Ibidem.

państwo i społeczeństwo ma traktować tych, których czyny świadczą o odmowie bycia odpowiedzialnymi i ponoszenia odpowiedzialności?²²

Mill z jednej strony obwinia społeczeństwo, które jest odpowiedzialne za to, że pewna część jego dorosłych członków nie jest w stanie kierować się w swym postępowaniu racjonalnymi przesłankami, z drugiej jednak strony uważa, że wtrącanie się ogółu do osobistych spraw obywateli najczęściej jest niewłaściwe w sensie moralnym²³. Ten argument, według Stephena, nie dowodzi zbyt wiele: to samo można powiedzieć o wielu poważniejszych naruszeniach wolności, co do których panuje niemal powszechna zgoda, że powinny być karane. Ponadto jest on nielogiczny: jeśli w określonych przypadkach to społeczeństwo ponosi winę, to w ogóle nie powinno się w takiej sytuacji kogokolwiek karać²⁴. Zdaniem Stephena Mill przecenia znaczenie wychowania.

Zasady, na które powołuje się autor *Systemu logiki* głoszą:

Po pierwsze, że jednostka nie jest odpowiedzialna przed społeczeństwem za czyny, które wyłącznie jej dotyczą. Rady, pouczenia, przekonywanie i unikanie jej, jeśli inni ludzie uznają to za konieczne ze względu na ich własne dobro, są jedynymi środkami, za pomocą których społeczeństwo może całkiem słusznie wyrażać swoją ujemną opinię o jej postępowaniu. Po drugie, że jednostka jest odpowiedzialna za czyny szkodzące interesom drugich i może ponieść społeczną lub prawną karę, jeśli społeczeństwo uzna, że jedna lub druga jest potrzebna do jego ochrony²⁵.

Słuszność pierwszej zasady zależy od tego, czy da się w sposób praktyczny rozgraniczyć czyny dotyczące wyłącznie jednostki od tych, które takimi nie są. Stephen jest przekonany, że jest to niewykonalne²⁶.

²²Kwestią sporną pozostaje, czy pluralizm jest ostatecznym celem życia społecznego w koncepcji J. S. Milla. Por. M. COWLING: *Illiberalism of John Stuart Mill*. W: J. S. MILL: *On Liberty*. New York 1975, s. 170—177.

²³ Zob. J. S. MILL: *O wolności...*, s. 226—237.

²⁴ Zob. J. F. STEPHEN: *Liberty...*, s. 88.

²⁵ J. S. MILL: *O wolności...*, s. 253—254.

²⁶ Zob. J. F. STEPHEN: *Liberty...*, s. 231.

Słabość argumentacji autora eseju *O wolności* bierze się z niezrozumienia natury moralności. W życiu i moralności należy uwzględnić konflikt i walkę, a nawet wojnę. Pełna tolerancja jest możliwa tylko wtedy, gdy ludzie są sobie wzajemnie całkowicie obojętni, a to oznacza zanik wszelkich więzi i kres społeczeństwa. Z drugiej strony, gdyby każda dyskusja była prowadzona z intencją unicestwienia przeciwnika, społeczeństwo jeszcze szybciej zostałoby doprowadzone do rozpadu, tylko w bardziej emocjonujący sposób. Zdrowy stan rzeczy polega na kompromisie między dwiema skrajnościami. Problem zarówno tolerancji, jak i wolności, można sprowadzić do zdefiniowania tego, co jest warte sporu. Może on przybrać rozmaite formy, poczynwszy od wojny na śmierć i życie, skończywszy na przyjacielskiej dyskusji. Zdaniem Stephena społeczeństwo ma do dyspozycji dwa użyteczne narzędzia, które mogą służyć do obrony przed nieprawidłowościami i wspierać pożądane tendencje, a mianowicie prawo i opinię publiczną. Jeśli chodzi o właściwy przedmiot prawa karnego, to oczywiste jest, że byłoby rzeczą niemożliwą oskarżenie kogoś o niewdzięczność bądź o perfidię. Koszty dochodzenia byłyby ogromne, a prywatność większości zamieszanych w sprawę osób zostałaby poważnie naruszona, co pokazuje, że nie można traktować wady jak przestępstwa. Inną rzeczą jest tolerować jakąś wadę tak długo, jak długo nie prowadzi ona do wyrządzania wymiernych szkód, a inną — przyznawać jej nie tylko prawo do istnienia, ale wręcz twierdzić, że w świecie pojmowanym jako życiowy eksperyment jest ona czymś pozytywnym i należy jej się prawna ochrona.

Z kolei głównym przedmiotem prawa cywilnego są uprawnienia i obowiązki obywateli. Rzeczą bezdyskusyjną jest, że na przykład prawna ochrona zobowiązań wynikających z umów implikuje pewną teorię moralności²⁷.

Doktryna Milla, mówiąca o opinii publicznej operującej przymusem tylko w celu samoobrony, wydaje się Stephenowi niewiarygodna. Jego zdaniem należy zharmonizować ustawodawstwo i opinię publiczną. Wnioski na temat wzajemnych relacji między ustawodawstwem a opinią publiczną dają się przedstawić w czterech punktach:

²⁷ Zob. Ibidem, s. 97—102.

- a) ani ustawodawstwo, ani opinia publiczna nie powinny być wścibskie;
- b) zarówno ustawodawstwo, jak i opinia publiczna, lecz szczególnie ta ostatnia, ma tendencję do bycia najbardziej złośliwą w przypadku, gdy opiera się na słabych dowodach;
- c) ustawodawstwo powinno we wszystkich przypadkach być dostosowane do istniejącego poziomu moralności;
- d) ustawodawstwo i opinia publiczna powinny skrupulatnie chronić prywatność.

W sytuacji, kiedy w życiu społecznym obecny jest konflikt, konserwatysta zadaje następujące pytanie: która z przeciwstawnych zasad, na jakie powołują się będące ze sobą w konflikcie strony, jest szlachetniejsza, prawdziwsza i lepiej dostosowana do zdolności tkwiących w ludzkiej naturze, która pozostaje większej harmonii z konstytuującymi ludzkie życie faktami? Ogólna konkluzja Stephena jest następująca: władza poprzedza wolność, a wolność ze swej istoty jest zależna od władzy i tylko pod ochroną mocnego, dobrze zorganizowanego i inteligentnego rządu wolność może w ogóle istnieć. Jeśli zestawzić dwa fenomeny, wojnę i wolność, ta pierwsza jawi się nam jako ostateczne ograniczenie wolności. Między wojną a najbardziej przyjacielską dyskusją w danej kwestii w życiu społeczeństw występuje nieskończona ilość sytuacji, w których obecny jest przymus, jakież ograniczenie wolności. W większości przypadków to, co można określić mianem samoobrony, odgrywa nieznaczną, jeśli w ogóle jakąś rolę²⁸.

Szersze omówienie różnic między wizją społeczeństwa Milla i Stephena wymaga porównania ich koncepcji antropologicznych. Konserwatysta wierzy w to, że jest wielu złych ludzi, wielu dobrych, a ogromnej większości nie da się zaliczyć ani do jednych, ani do drugich — od wystąpienia sprzyjających okoliczności zależy to, czy okażą się oni raczej dobrzy niż źli²⁹. Istotą życia społecznego jest konflikt sił i racji. Nie da się ściśle rozgraniczyć siły i perswazji. Mądrzejsza mniejszość ma czasem, kiedy skierowane do większości, dla

²⁸ Zob. Ibidem, s. 105—111.

²⁹ Zob. Ibidem, s. 169.

jej dobra, zachęty do prowadzenia uczciwego życia okażą się niewystarczające, prawo użyć środków przymusu. Czy to oznacza, że Stephen akceptuje wszystkie okrucieństwa motywowane miłością do bliźnich? Oczywiście, że nie. Nie należy zezwalać ludziom na nieodpowiedzialne działania, prowadzące do naruszania chronionych prawem dóbr. W tym punkcie Stephen całkowicie się zgadza z doktryną Milla.

A jak przedstawia się teoria życia Milla w wersji zrekonstruowanej przez Stephena? Otóż świat zewnętrzny dostarcza ludziom materialnych obiektów niezbędnych do osiągnięcia szczęścia. Istnieje wielu ludzi, którzy mają podobne potrzeby i oczekiwania, podzielmy zatem równo materialne zasoby i pozwólmy ludziom żyć tak, jak tego pragną. Wskutek takiej dystrybucji dóbr zapanuje pokój i harmonia interesów. Każdy będzie dążył do realizacji dobra wspólnego i przyczyniał się, przez rozwój swojego moralnego i intelektualnego potencjału, do osiągnięcia szczęścia przez innych ludzi. Ewidentną wadą tej utopijnej wizji jest wiara w postęp oraz przeświadczenie, które łączy Milla z socjalistami, że kluczową kwestią jest dystrybucja dóbr materialnych. Chociaż Stephen zasadniczo akceptuje jedną z podstawowych tez moralności utilitarnej, a mianowicie, że nie da się sensownie sformułować żadnego nakazu bądź reguły moralnej bez odniesienia do ludzkiego szczęścia, to jednak jest przekonany, że maksymalizacja szczęścia nie powinna być traktowana ani jako norma moralna, ani jako cel prawodawstwa. Wszak każde społeczeństwo składa się z ludzi prawych i szlachetnych, ale też słabych i niegodziwych. Na czym miałyby polegać maksymalizacja szczęścia tak różniących się od siebie indywiduów?

Jak wytłumaczyć to, że wolność wzbudza taki entuzjazm? Po pierwsze, jest on związany z wieloznacznością dwóch słów *liberty* i *freedom*. W języku angielskim oznaczają one: 1) po prostu zwycięstwo; 2) autorytet, władzę, wolność kościoła czy królów; 3) rząd ludowy. Ale sama analiza językowa tutaj nie wystarczy. Wołanie o wolność rodzi się w takiej oto sytuacji — ogólnie potępiamy przeszłość, składamy hołd teraźniejszości o tyle, o ile odróżnia się ona od przeszłości oraz przyszłości, której charakter jest wywiedziony z teraźniejszości. Zdaniem Stephena entuzjazmu dla wolności nie da

się pogodzić, z właściwym rozumieniem cnót posłuszeństwa i dyscyplinowania w najszerszym sensie tych terminów. Jest wiele wartościowych celów, do których ludzie dążą, na przykład zdrowie, bogactwo, wiedza, władza, cnota. Wolność wiąże się z kwestiami, które są określane przez indywidualny smak. Pytanie o to, jak szeroki powinien być jej zakres, jest identyczne z pytaniem: z jakich powodów ludzie muszą na siebie wzajemnie oddziaływać, jeśli chcą osiągnąć owe upragnione dobra, i z jakich powodów muszą zostawić sprawy tak, żeby nie oddziaływać? Dyskusje na temat wolności są w istocie dyskusjami o negacji. Dopóki nie wiemy, co ktoś chce zrobić, przez jaką przeszkodę jest powstrzymywany przed zrobieniem tego czegoś i z jakiego powodu proponuje usunięcie tej przeszkody, rezultaty naszych dyskusji są albo mylące, albo jałowe. Demokratyczne motto zawiera pewną sprzeczność, jeśli bowiem usunie się wszelkie przeszkody stojące na drodze do wolności, to rezultatem takiej najszerszej wolności, w której ludzie są zdolni żyć, nie będzie wcale równość, ale reprodukująca się w postępie geometrycznym nierówność³⁰.

Ogólny wniosek, jaki nasuwa się z porównania koncepcji Milla z jej konserwatywną korektą przedstawioną przez Stephena, brzmi: źródłem słabości liberalnej koncepcji wolności jest optymistyczna antropologia. Do utrzymania pluralistycznego społeczeństwa konieczne jest przywrócenie znaczenia mieszczańskich i obywatelskich cnót oraz rezygnacja z założenia, że władza jest złem koniecznym. Intencją prawodawcy powinno być raczej poszerzenie zakresu ideału, który ustanawia, natomiast wiara w to, że szczęście każdego jest tak samo ważne, prowadzi do zatriumfowania w życiu społecznym miernoty, czego obawiał się John Stuart Mill³¹.

SUMMARY

The present paper is devoted to criticism of Mill's liberal conception of liberty which was made by a defender of an older English Liberalism, namely James Fitzjames Stephen. It emphasizes the opposite premise of liberal's and conservative's anthropology. The author tries to answer the question whether nineteenth-century liberalism is still relevant today.

³⁰ Zob. Ibidem, s. 11—120.

³¹ Zob. Ibidem, s. 170—171.